

JANNIS KOZATSAS, *The Dialectic of Practice and the Logical Structure of the Tool. Philosophy, Archaeology and the Anthropology of Technology*. Praehistorica Mediterranea 7. Archaeopress Publishing LTD, Oxford 2020. € 22,50. ISBN 978-1-78969-404-8. 90 Seiten.

Der Titel lässt zunächst nur erahnen, welche Aufgabe sich Jannis Kozatsas gestellt hat: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Theorie des Werkzeugs fruchtbar zu machen für ein archäologisches Verständnis von Technik als einem Zusammenwirken von materieller Kultur und menschlicher Praxis. Bislang habe die Archäologie Technik mit zwei unterschiedlichen Ansätzen zu begreifen versucht: einem dualistischen, von zwei ontologisch geschiedenen Sphären (Subjekt / Objekt bzw. Geist / Natur) ausgehenden, und einem monistischen, nur einen Seinsbereich unterstellenden, in welchem menschliche und nichtmenschliche Entitäten gleichsam auf Augenhöhe interagieren. Die daraus entstehende metatheoretische Dichotomie von Dualismus und Monismus provoziere die Frage: „[...] is it possible to conceive technology (...) in such a way that would neither absolutise the subject-object opposition nor eliminate it by postulating an equally axiomatic monism?“ (S. 11). Vor dieses Problem der Vermittlung von Dualismus und Monismus sah sich auch Hegel in seiner Jenaer Zeit (1801–1807) gestellt, und die von ihm gefundene Lösung könne, so J. Kozatsas, die gegenwärtige Theoriediskussion bereichern.

Das Buch besteht aus drei, durch eine Einleitung (S. 9–13) und einen Epilog (S. 71–73) gerahmten Teilen. Auf eine kurze Sichtung der Forschungsgeschichte folgt eine Exposition der Hegelschen Dialektik und ihrer Bedeutung für das Verständnis von Praxis und Technik, und schließlich wird der aus Hegels Philosophie zu gewinnende Zugang zu materieller Kultur dargestellt.

Die forschungsgeschichtliche Rekapitulation im ersten Teil (S. 15–40) orientiert sich an der Differenz Dualismus / Monismus und hebt mit der „New Archaeology“ an. Als von Stichwortgebern wie Karl Popper und Carl Gustav Hempel angeleiteter Empirismus reproduziere sie den Dualismus von Natur und Kultur im Dualismus von Funktionalität und Stil. Technik werde als weitgehend vor- oder außersoziales Phänomen begriffen und auf das Ausnutzen von Naturgesetzen reduziert. Die sich in Reaktion auf postmoderne Strömungen seit ca. 1980 konstituierende und als Gegenentwurf zur New Archaeology verstehende postprozessuale Archäologie wertet J. Kozatsas nicht als Paradigmenwechsel, sondern als Akzentverschiebung hin zu einem subjektivistischen Empirismus, welcher sich auf „the empirical subject and its mental capacity to impose meanings on a meaningless material substratum“ (S. 20) konzentriere und damit den Aspekt der Technik vernachlässige. Neue Impulse verdankten sich dann der französischen Tradition einer anthropologischen Technikforschung, die mit Namen wie André Leroi-Gourhan, Pierre Bourdieu oder Pierre Lemonnier verbunden sei. Bei der Analyse von materieller Kultur liege der Fokus hier auf sozialer Praxis, verstanden als Prozess und auch die Dimension der Materialität umfassend. Zwar fänden sich Ansätze zu einer Synthese des Sozialen und Materiellen, in ihnen sei aber, analog zu den Synthesen Immanuel Kants, der Dualismus noch nicht überwunden – vielmehr müsse das Soziale und das Materielle nicht im Sinne einer nachträglichen Zusammenfügung begriffen werden, sondern als vorgängige Einheit des Gegensätzlichen, als Einheit sich wechselseitig konstituierender Momente, wie dies in der Hegelschen Dialektik der Fall ist.

Die gegenwärtigen Diskurse seien geprägt durch ein wiedererwachtes Interesse an Materialität und durch phänomenologische Zugänge, verbunden mit einem posthumanistischen Impetus, der die ontologische und kategoriale Unterscheidung von Subjekten und Objekten aufzuheben strebe. Derartige den Menschen dezentrierende und eine Symmetrie von Menschen und Dingen postulierende Theorien seien unmittelbar folgenreich für den Technikdiskurs, und J. Kozatsas schließt sich Ian Hodder an, welcher feststellt, dass eine „symmetrische Archäologie“ mit dem Verwerfen des Dualismus von Mensch und Ding zugleich auch die Dynamik dieser Beziehung ignoriere, während es darauf ankomme, die Dialektik dieser Beziehung als Einheit von Gegensätzen zu begreifen

(I. HODDER, The asymmetries of symmetrical archaeology. *Journal Contemporary Arch.* 1, 2014, 26–28).

Das leitet zu dem zweiten Teil (S. 41–55) über, in welchem das Hegelsche Verständnis von Praxis dargelegt wird. J. Kozatsas bezieht sich vor allem auf die „Phänomenologie des Geistes“ (G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke 9* [Hamburg 1980]), insbesondere die Passagen zum Begriff der Arbeit im Abschnitt über Herrschaft und Knechtschaft (G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes. Gesammelte Werke 9* [Hamburg 1980] 114–116). Er diskutiert Diskursverengungen, die in marxistischen Hegelrezeptionen aus einer Überbetonung von Arbeit zulasten anderer Praxiselemente resultierten, und fasst Hegels Praxisbegriff in drei Thesen zusammen. Erstens werde der von der philosophischen Tradition als primordial angesehene Subjekt-Objekt-Dualismus erst dann ontologisch bedeutsam, wenn sich der Mensch als handelnde Entität zur Welt verhalte. Diese Praxis sei zweitens als Selbstbewusstsein ermöglichend epistemisch relevant: „Knowledge of the thing and self-knowledge are mutually conditioned and anchored in the practical activity itself“ (S. 47). Und drittens bildeten Subjekt und Objekt eine Einheit des Gegensätzlichen, weil sie durch wechselseitige Negation aufeinander verweisen und nur durch ihren negativen Bezug auf das Andere bestimmt werden. Ihre Einheit erfordere daher keine nachträgliche Synthese, sondern sie seien immer schon durch ihr dialektisches Verhältnis verbunden.

Auf dieser Grundlage erfolgt im dritten Teil (S. 57–70) die Auseinandersetzung mit Hegels Theorie des Werkzeugs, wie er sie in seiner Jenaer Zeit formulierte. Neben ihm habe es mit Martin Heidegger in der Moderne nur einen weiteren Philosophen gegeben, der sich mit dem Werkzeug als Konstitutivum menschlicher Praxis befasst habe. In Heideggers Ansatz, erläutert in § 16 von „Sein und Zeit“ (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*¹⁶ [Tübingen 1986] 72–76), werde das in praktischen Verwendungszusammenhängen gebrauchte Werkzeug dem Bewusstsein erst dann zugänglich, wenn es seine Funktion nicht (mehr) erfüllt. Das führe in eine logische und epistemologische Sackgasse, „hence its transformation into a logically inconsistent pragmatic agnosticism according to which the only possible knowledge of the tool *as a tool* is its knowledge *as not a tool*“ (S. 60–61; Hervorhebungen in Zitaten stets wie im Original). Diesen Fallstricken entgehe Hegels Theorie des Werkzeugs, und J. Kozatsas legt seiner Auseinandersetzung mit dieser die folgenden Schriften zugrunde: das in Reinschrift überlieferte „System der Sittlichkeit“ von 1802/03 (G. W. F. HEGEL, *System der Sittlichkeit*. In: G. W. F. Hegel, *Schriften und Entwürfe. Gesammelte Werke 5* [Hamburg 1998] 277–361), die Fragmente des in Vorbereitung einer Vorlesung im Wintersemester 1803/04 verfassten „Systems der speculativen Philosophie“ (G. W. F. HEGEL, *Das System der speculativen Philosophie. Jenaer Systementwürfe I. Gesammelte Werke 6* [Hamburg 1975]) sowie das Vorlesungsmanuskript „Naturphilosophie und Philosophie des Geistes“ aus den Jahren 1805/06 (G. W. F. HEGEL, *Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Jenaer Systementwürfe III. Gesammelte Werke 8* [Hamburg 1976]). Hegel charakterisiert das Werkzeug folgendermaßen:

„Das *Werkzeug* ist die existirende, vernünftige Mitte existirende Allgemeinheit des praktischen Processes, es erscheint auf der Seite des thätigen gegen das passive; ist selbst passiv nach der Seite des arbeitenden, und thätig gegen das bearbeitete. Es ist das worin das Arbeiten sein Bleiben hat, was von dem arbeitenden und bearbeiteten allein übrig bleibt, und worin ihre Zufälligkeit sich verewigt; es pflanzt sich in Traditionen fort, indem sowohl das begehrende, als das begehrte nur als Individuen bestehen, und untergehen“ (HEGEL 1975, 300).

Damit bestimmt er das Werkzeug nicht als einen Gegenstand und damit als eine dritte ontologische Entität zwischen Subjekt und Objekt, sondern als Ausdruck ihrer Beziehung. „If the subject, in the immediacy of productive praxis, is the negation of the object, the tool is the negation of the negation. It is a firm expression of a subject’s return to itself that includes in its concept and awareness its own relation to the object, not in the form of an abstract opposition, but as its own

constitutive determinacy“ (S. 69). Zugleich transzendiere das Werkzeug die Partikularität der Zufälligkeit seiner Entstehung insofern, als es ein Allgemeines und Bleibendes ist, das seine Entstehungskonstellation überdauert. Mit dieser in eine dialektische Theorie der Praxis eingebetteten relationalen Konzeption des Werkzeugs habe Hegel die Grundlage für eine anthropologische Techniktheorie vorgelegt, welche auch für die archäologische Diskussion einen Ausweg aus der Dichotomie von Dualismus oder Monismus weise.

Es ist in der Tat erstaunlich, dass in der archäologischen Theoriediskussion das Werk Hegels weitgehend unbeachtet geblieben ist, während Theoreme etwa von Karl Marx, Martin Heidegger oder Ludwig Wittgenstein zum geläufigen Repertoire zumindest anglophoner Archäologiediskurse zählen. Gewiss ließe sich auf die mit der Hegel-Lektüre verbundenen Schwierigkeiten verweisen, zu welchen Theodor W. Adorno bemerkte, im Bereich großer Philosophie sei Hegel wohl der einzige, „bei dem man buchstäblich zuweilen nicht weiß und nicht bündig entscheiden kann, wovon überhaupt geredet wird“ (T. W. ADORNO, *Drei Studien zu Hegel*. In: T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften* 5 [Frankfurt am Main 1970] 326). Außerdem haben die erst posthum publizierten Systementwürfe aus der Jenaer Zeit, verglichen mit dem entwickelten philosophischen System Hegels, häufig den Charakter des Unfertigen, Fragmentarischen und Tentativen. Andererseits aber sind die intellektuellen Anstrengungen, die das Verständnis Heideggers erfordert, sicher nicht geringer, was in seinem Fall einer archäologischen Rezeption nicht im Wege stand. Offensichtlich ist der Geist der Zeit einer objektiv idealistischen Philosophie wie der Hegels nicht günstig, für welche objektiver Sinn und objektiver Geist zentral sind, die sich nicht auf Subjektives oder Materielles reduzieren lassen. So haben sämtliche der in dem forschungsgeschichtlichen Abriss (S. 15–40) erwähnten theoretischen Positionen keinerlei Affinitäten zu einem objektiven Idealismus, während umgekehrt Theorien, die solche aufweisen – wie beispielsweise die von Claude Lévi-Strauss oder Noam Chomsky – in der archäologischen Diskussion allenfalls eine marginale Rolle spielen.

Wie ist das Buch einzuordnen? Zu lesen ist es primär als Programmschrift, die auf Aporien der gegenwärtigen Theoriediskurse eingeht und einen Lösungsvorschlag unterbreitet. Es enthält dagegen keine materialen Analysen, welche die forschungslogische Bedeutung der Hegelschen Werkzeug-Theorie für das archäologische Handeln exemplarisch veranschaulichen würden. Aus einer archäologischen Perspektive wären einige prägnante und kontrastive Fallbeispiele wünschenswert, die aufzeigen, wie sich Forschungsprobleme *in concreto* mit dem Hegelschen Ansatz bearbeiten und wie sich Strittigkeiten bezüglich unterschiedlicher Lesarten archäologischer Objekte im Rekurs auf Hegel klären lassen; die Erläuterungen des Ansatzes anhand der Töpferscheibe (S. 65) fallen denkbar knapp aus. Außerdem stellt, bezogen auf die Gesamtheit der materiellen Kultur, das Werkzeug einen Sonderfall dar, weil es ein Gerät ist, das der Herstellung anderer Geräte dient und eben wegen dieser vermittelnden Funktion die Beziehung von tätigem Subjekt und passivem Objekt repräsentieren kann. Lässt sich aber die Bedeutung des Werkzeugs verallgemeinern im Hinblick auf Materialität und Technik insgesamt? Kann Werkzeug paradigmatisch für materielle Kultur stehen?

Auch aus einer philosophischen Perspektive sind einige Desiderata zu konstatieren. Nicht thematisiert werden die Hintergründe der Genese von Hegels Werkzeugtheorie, insbesondere die Potenzenlehre Friedrich Wilhelm Joseph Schellings, der die frühen Systemversuche Hegels konzeptionell und terminologisch verpflichtet waren (siehe W. Ch. ZIMMERLI, *Schelling in Hegel. Zur Potenzenmethodik in Hegels System der Sittlichkeit*. In: L. Hasler [Hrsg.], *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte. Problemata* 91 [Stuttgart, Bad Cannstatt 1981] 255–278). In seinen naturphilosophischen Schriften um 1800 verstand Schelling die Ausdrucksformen der Natur als sich aufstufende Potenzen, und Hegel unternahm es, dieses Vorgehen in den Gegenstandsbereich der sozialen Welt zu transponieren. Daher erscheint, im „System der Sittlichkeit“ und im „System der speculativen Philosophie“ unterschiedlich akzentuiert, auch das Werkzeug

als eine solche Potenz, während in „Naturphilosophie und Philosophie des Geistes“ von Potenzen nicht mehr die Rede ist. Spätestens mit der „Phänomenologie des Geistes“ gab Hegel, zumindest hat es diesen Anschein, seine Theorie des Werkzeugs auf – das Werkzeug findet späterhin höchstens in sporadischen Reminiszenzen Erwähnung, spielt aber keine systematische Rolle mehr. Irritierend bleibt die Ungleichzeitigkeit, mit der Hegel zunächst die Form seiner Ausführungen über das Werkzeug, die Potenzenlehre, und erst danach auch ihren Inhalt dispensierte. Bezüglich der Form liegt die Überlegung nahe, dass die Ausarbeitung der Fülle der mit humaner Sozialität verbundenen Aspekte sich nicht mehr in das Prokrustesbett eines apriorischen Schemas wie der Potenzenmethodik Schellings zwingen ließen. Schwieriger ist die Frage nach der inhaltlichen Bedeutung des Komplexes der Technik in Hegels Werk nach der Jenaer Zeit zu beantworten. Einerseits wird Hegel als exemplarisch für die Ignoranz der neuzeitlichen Philosophie gegenüber der Technik angeführt (V. HÖSLE, Warum ist die Technik ein philosophisches Schlüsselproblem geworden? In: V. Hösle, Praktische Philosophie in der modernen Welt [München 1992] 87), andererseits wird aber auch auf eine „verborgene“ Technikphilosophie Hegels verwiesen, die sein Gesamtwerk durchziehe und sich insbesondere an Stellen artikuliere, „denen eine wesentliche ‚Gelenkfunktion‘, ein Schlüsselcharakter für die Modellierung der Übergänge im Prozeß der Selbsterschließung (Phänomenologie) und Selbstentfaltung (Logik, Rechtsphilosophie) der Vernunft zukommt“ (Ch. HUBIG, Macht und Dynamik der Technik. Hegels verborgene Technikphilosophie. In: R. Bubner / W. Mesch [Hrsg.], Die Weltgeschichte – das Weltgericht? Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 22 [Stuttgart 2001] 334). Damit wird zugleich die übergeordnete Frage nach der Stellung der Jenaer Arbeiten in Hegels Gesamtwerk virulent. Sind sie als Vorarbeiten zu qualifizieren und stehen mithin in Kontinuität zu dem entwickelten System, oder aber gab es einen konzeptionellen Bruch? Für letztere Lesart votiert Jürgen Habermas: Bei den drei Potenzen Kind, Werkzeug und Rede (HEGEL 1998, 290–293), welche für die Bereiche Familie, Arbeit und Sprache stehen, handele es sich „noch nicht um Stufen, die nach der gleichen logischen Form konstruiert wären, sondern um verschiedene Formen der Konstruktion selber“, woraus folge, dass Familie, Arbeit und Sprache nicht (wie in späteren Systemkonzeptionen) Manifestationen des Geistes seien, „sondern erst der dialektische Zusammenhang von sprachlicher Symbolisierung, Arbeit und Interaktion bestimmt den Begriff des Geistes“ (J. HABERMAS, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes‘. In: J. Habermas, Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘ [Frankfurt am Main 1968] 9–10). Solche für das Verständnis von Hegels Theorie des Werkzeugs wichtigen Kontextuierungen und Implikationen, die für ihre Geltungsbereichweite und damit auch für ihre archäologische Anwendung relevant sind, bleiben in dem Buch unberücksichtigt. Freilich berührt die Frage nach der philosophiehistorischen Einordnung von Hegels Überlegungen zum Werkzeug nach Ansicht des Rezensenten nicht die Berechtigung, sie im Kontext aktueller Diskurse auch dann aufzugreifen, wenn sie von ihm selbst verworfen wurden – wie ja auch Theoreme aus den frühen Theorien Heideggers und Wittgensteins, von denen sich ihre Urheber später distanzieren, nach wie vor in der Forschung präsent sind.

Seiner Monita ungeachtet sieht der Rezensent in dem Werk einen bemerkenswerten Beitrag, dessen Programmatik, würde sie in archäologischen Diskurszusammenhängen forschungspraktisch umgesetzt, einen substanziellen Erkenntnisfortschritt bedeuten könnte. Gerade der Tatsache eingedenk, dass die Gegenstände der Archäologie besonders anschauliche Zeugnisse der „Schädelstätte des absoluten Geistes“ (HEGEL 1980, 434) bieten, ist dem Buch eine breite Rezeption zu wünschen.

DE-97070 Würzburg

Residenzplatz 2, Tor A

E-Mail: ma.jung@em.uni-frankfurt.de

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1573-5865>

Matthias Jung

Lehrstuhl für Vor- und Frühgeschichtliche Archäologie

Institut für Altertumswissenschaften

Julius-Maximilians-Universität Würzburg